

現代世界における文明論的 パラダイム・シフト —「仏教的人間主義」の可能性—

宮川 真一

はじめに

2009年1月、創価学会インタナショナル会長の池田大作は「第34回『SGIの日』記念提言『人道的競争へ 新たな潮流』」を発表した。その提言の前半部では、世界的な金融危機を招いた背景にある、グローバルな拝金主義という文明病から論が起こされている。哲学者マルセルが警鐘を鳴らした「抽象化の精神」の化身ともいうべき、貨幣的価値しか念頭にない「経済人」が、金融主導のグローバリゼーションによって多数輩出されてしまった。今こそ「発想を転換し、文明論的なパラダイム・シフト¹⁾（思考の枠組みの転換）を図っていかなければならない」。暴走する資本主義にブレーキをかける（中略—宮川）長期的なビジョンに繋げていくためには、パラダイム・シフトを避けて通ることはできない」。かつては「資本主義に取って代わるものとして、曲がりなりにも社会主義（共産主義であれ国家社会主義であれ）」というパラダイムがあった。しかし、今は、それに代わるような理念、ビジョンは、提起されて」いない。「今、資本主義や民主主義を内実とする近代社会のシステムが、抜き差しならぬ袋小路にあるとすれば、何としても、それに代わる普遍的な視座、（中略—宮川）新たな理念の地平を切り拓かねばならない」。そこで、「暴走する資本主義」に代わりうるパラダイム・シフトへのヒントとして、創価学会初代会長牧口常三郎による「人道的競争」のビジョンが紹介される。さらに、どこまでも具体的な感受性や生活感覚の共有を通した「内在的普遍」のアプローチによって「抽象化」の病理は駆逐され、人間不在の転倒を乗り越えることができると主張されている（池田 2009:108-121）。

2017年には、『2100年へのパラダイム・シフト』と題する書が刊行された。本書は東日本大震災と福島原子力発電所事故の衝撃を受け、『毎日新聞』で2013年4月から2014年12月にかけて合計47回掲載されたシリーズ「パラダイムシフト」を書籍化したものである。「世界は今、歴史的な大転換期にあり、基本的な枠組み（パラダイム）が転換しつつある」。こうした基本認識の下、同書は第Ⅰ部「国家と紛争の行方」、第Ⅱ部「脱〈成長〉への道」、第Ⅲ部「〈核〉と人類」、第Ⅳ部「新しい倫理」、第Ⅴ部「変貌する学と美」から構成される。編者の広井良典によれば「本

書は、『2100年』を基本的な視野において、これからの世界や人間のありようを幅広い角度から探求するものである。それは言い換えれば、トランプ現象、イギリス EU 離脱、各地で頻発するテロ・民族紛争、中国・インドそしてアフリカの台頭……等々といった個々の事象の根底にある潮流を明らかにし、2100年に向けた超長期の歴史の展望を探る試みでもある。日本を代表する知性50人が2100年という超長期の歴史の未来を展望しているが、どのテーマや課題を扱った論考も「現状のままでは破綻を避けられない」との危機感を共有しているようだ。もう一人の編者である大井浩一は「パラダイムシフトとは、それが『起きている』とか『起こりそう』と観察ないし観測する対象なのではなく、私たち現代人が自ら『シフトさせるべきもの』であり、主体的に『起こさねばならないもの』だ」という確信に似た思いに至ったとの心情を吐露している(広井 2017)。この書からは、パラダイム・シフトが現代世界において喫緊の課題であることがひしひしと伝わってくる。

本稿は、現代世界で進行する文明論的なパラダイム・シフトにおける、仏教を基調とする人間主義の可能性について検討するものである。池田は2001年以降のSGI提言で、仏教を基調とする人間主義について考察を重ねてきた。本稿ではこうした人間主義を「仏教的人間主義」呼び、その内実を整理・検討していく²⁾。まず、現代世界における学問的パラダイム再考の動き(第1節)、文明的パラダイムの変容について概観する(第2節)。次いで、「仏教的人間主義」の枠組み(第3節)、「仏教的人間主義」の特徴(第4節)、「仏教的人間主義」の実践規範(第5節)について順次論じていく。

1. 学問的パラダイム再考の動き

1990年代初頭の冷戦終結以降、世界ではナショナリズムと宗教が台頭した。それに伴い、社会科学のパラダイム再考の動きも1990年代から顕在化する。1993年、アメリカのハーバード大学で政治学の教授を務めるサミュエル・ハンチントンは、『フォーリン・アフェアーズ』誌に「文明の衝突か?」と題する論文を発表した。これは、冷戦終結後の国際政治をめぐる紛争は異なる文明下にある国家や集団によって引き起こされる文明上の対立が主要な要因になっていくであろうと主張するものである。彼は、1648年のウェストファリア条約以後の西欧世界の紛争は君主たちによる戦争であり、1793年のフランス革命以後は国民国家による戦争であり、1917年のロシア革命以後はイデオロギーをめぐる対立であったが、いずれも西欧文明諸国によるものであって、いわば西欧の内戦であったと指摘した。しかし冷戦の終結とともに国際政治は西欧という枠組みを超えた広がりを見せており、問題の中核は西欧文明対非西欧文明という構図によって規定されるようになったと述べた。ハンチントンの主張は、冷戦期はイデオロギー対立の時期であり、ポスト冷戦は文明の対立の時期であるという新しい認識枠組みを提起するものであった。ハンチントンによれば、西欧文明は圧倒的な全盛期にあり、西欧諸国では軍事紛争はもはや考えられないのであり、もし世界戦争が起こるとすればそれは異文明間の戦争という形

態をとるであろう。更にハンチントンは儒教文明国とイスラム文明国との結びつきに注目し、儒教・イスラム・コネクションが西欧の利益、価値、パワーに挑戦しつつあると指摘した³⁾。この「文明の衝突」論は文明という用語と視点を導入しているものの、旧来の学問的パラダイムにおいて用いているために事態はますますマイナスとなっている⁴⁾。

長らく世俗化論を主要な学問的パラダイムとしてきた宗教社会学は、世界各地の宗教復興に直面し、その知の枠組みを再構築すべく模索を続けている。中野毅によれば、第二次世界大戦後における高度産業社会における宗教変動の社会的要因を研究することから出発した宗教社会学の分野では、近代国民国家を前提とした研究が多かった。冷戦後の今や、近代的国民国家そのもののイデオロギー性を解明する研究姿勢への転換が求められている（中野 2002:38-39）。また山中弘は、現代社会における宗教変動を理解するためには、有効期限を過ぎた近代西欧の宗教史をモデルとする近代主義的な歴史観の枠組みから距離を置く必要があると主張する。今日、世俗化論を含め古典的宗教社会学の枠組みが時代遅れとなっている。古典的社会学は近代西欧に生まれた国民国家モデルを前提としているが、グローバリゼーションによってこうした想定は揺らいでいる。グローバル社会における宗教変動の分析視覚を構築するためには、近代西欧をモデルとする世俗化論を相対化しなければならない。近視眼的な近代主義的分析枠組みからの脱却が求められているのである（山中 2004:126-127）。望月哲也によれば、国民国家の揺らぎとそれに伴う社会科学のパラダイム再考の動きは、1980年代に胎動し、1990年代から顕在化している。そこには、3つの大きな潮流があった。1つに、「ウォーラーステインに代表される世界システム論の流れ」。2つに、「ギデンズ、ベック、ロバートソンらによるグローバル化論の流れ」。3つに、「ハンチントンにおいて社会科学のメインストリームに浮上した文明論的分析の流れ」である。どれも国民国家を分析単位として当然視してきた従来の社会科学が、冷戦後の世界情勢に対して説明力を失ってきていることを自覚するとともに、それに代わる新しい分析単位を提示しようとするものである。望月は、「国際政治学においてのみならず、宗教社会学においても文明論的分析の再建が急務となった」と述べている（望月 2009:168-189）。

第83回日本社会学会大会において、矢澤修次郎は会長講演を行った。ここでは、2014年に横浜で開催される国際社会学会の世界社会学会議に向けて、日本社会学の課題を「国際化、文明分析、反省」の3点にわたり提示している。社会学史における文明論的分析にはこれまで3度の隆盛期があったものの、社会学内では中心的な研究分野ではなかった。しかし1980年代以降、世界が大きく変動する中、文明分析への関心が復活している。その背景にはイスラムの台頭、西欧文明とイスラム文明の遭遇、東アジアの台頭がある。いまや人類の営為総体の反省が、とりわけ日本には必要となっている。グローバル化の波が押し寄せる日本では、「これまで長きにわたって日本社会・文化の原則としてきた共同体原則、組織原則などが1つの限界に達し、これ以上の発展を推進できなくなっていると考えられるからである。従来の成果を踏まえて、日本文明論を展開することが必要不可欠である」と矢澤は訴

えている(矢澤 2011:2-17)。

こうした若干の研究動向にも垣間見られるように、19世紀に成立した社会科学の学問的パラダイムでは、個々のディシプリンの認識対象は近代西欧文明のパラダイムを基本にしている。後述するように、今日では唯一の中心文明となった近代西欧文明の脱中心化が21世紀の文明変動の方向性を示しているのであり、学問的パラダイムの転換もその脱中心化に並行して遂行されることが求められる(神川2005:9-10)。近代の学問的パラダイムを超克すべく、新たな学問的パラダイムを標榜する比較文明学の基本的な性格は、次の3点に集約されよう。第1に、「トランスディシプリナリ(超学域的)」な学ということである。ディシプリンの自律性の原理から他のディシプリンを排他的に切断してしまう、自律性と排除のパラダイムであってはならない。インターディシプリンはディシプリンを前提としながら、その相互間の関係を重視することを意味している。さらに今後はディシプリンの枠組みに囚われないトランスディシプリナリな立場に立つ知的活動にまで発展することが期待される(神川 2005:250-255)。第2に、「具体的普遍学」ということである。比較文明学は一方では多様な文明の時代であることを正しく把握しようとし、また一方では「文明的世界システム」の存在を文明的パラダイムとして定めようとする。人類文明史の折り返し点に立ちあがる地球的問題群を前にして、「文明的世界システム」の自己変革は避けられない。この自己変革が普遍的であればあるほど、ますます具体的に解明され具現化されねばならないのである(神川 2005:255-259)。第3に、「使命志向科学」ということである。比較文明学はトランスディシプリナリな活動を自覚的に遂行する学的営為にはかならない。比較文明学の使命は地球的問題群に向き合い、多様な文明・文化が共存する文明的世界システムの望ましい自己変革と構築をその目的とし、その具現化のための認識と実践の地平を拡げていくことにある(神川2005:260-264)。

2. 文明的パラダイムの変容

本節では、前節で言及した比較文明学に依拠し、現代世界における文明的パラダイムの変容について素描したい。伊東俊太郎は比較文明学会第17回大会において「近代を超えるもの—現代文明の形成へ—」と題する基調講演を行っている。伊東によれば、ヨーロッパの歴史において「ルネサンス」と「宗教改革」の2つを包み込むような形で17世紀の「科学革命」が起こった。これが近代科学の形成である。それに続く18世紀後半の「産業革命」と「啓蒙思想」の3点セットが、近代西欧文明の文明的パラダイムとなる。これに対し、非ヨーロッパ世界の近代は、この文明的パラダイムを受け入れ、土着の伝統において応戦しながら自らを変革することによって形成されたのであった(伊東 2000:188)。「近代」が「科学革命」、「産業革命」、「啓蒙思想」というヨーロッパ出自の文明的パラダイムによって規定され推進されてきたとするならば、これまでプラス面だけ評価されてきたこの3つがそのマイナス面を露呈してきている。これを変革しなければならないというのが現代の課題と

なるのである（伊東 2000:194）。

まず「科学革命」であるが、科学技術が人々の日常生活から離れたところで一人歩きしている状況を変えなければならない。17世紀の科学革命は、2つのイデオロギーを持っていた。1つは、「世界を機械化する」ということであり、「この世界から生命を奪い取るという脱生命化」である。2つに、「自然支配のイデオロギー」である。これは要するに、自然を人間のために搾取することが許されるという考え方である。今日、こうしたイデオロギーが限界にきている。次に「産業革命」であるが、これにより「機械による生産が始まり、そのことが大量生産を生み出し、そしてそのことが大量消費を生み、そのことがまた大量廃棄を生むという」悪循環が出来上がってしまった。最後に「啓蒙思想」であるが、これも今日までプラス面のみが強調されてきた。「自由・平等・博愛」が叫ばれ、これが近代の政治的イデオロギーになったと言える。しかし、啓蒙思想は人間中心的である。とともに、その人間中心主義によって無限の進歩という幻想が生み出された。しかし人類は有限な生態系の中で生きている。これまでのような「成長」を続けていくことが不可能であることは自明である（伊東2000:194-197）。

現代世界ではグローバル化と情報化が急速に進行している。神川正彦によれば、グローバリゼーションと呼ばれる時代状況を比較文明学の視点で捉えるならば、西欧文明が中心文明にせり上がった19世紀的文明状況が、脱中心化することによって変容しつつあると解することができる。19世紀において、西欧文明が中心文明にせり上がることによって、すべての非西欧文明は周辺文明として位置づけられることとなった。その後一世紀以上の時が経過するなかで中心文明としてのあり方が周辺へと流入し、西欧文明のさまざまな文化要素が世界に拡散した。そのことによって中心文明はその中心性を拡散しつつ衰弱化し、かえって脱中心化せざるを得ない。その反作用として周辺文明はその周辺性を変容しつつ自立化しつつあると考えられる（神川 2005:150,168-169）。要するに、19世紀に中心文明にのし上がった西欧文明は決して唯一の普遍文明ではない。今日の世界では「〈中心文明〉としてのヨーロッパ文明の〈脱中心化〉と、したがって同時に〈周辺文明〉としての非ヨーロッパ文明の〈脱周辺化〉」が進行しているのである（神川2003:113）。

それゆえ、グローバリゼーション（地球化）が進めば進むほど、ローカリゼーション（地方化）もまた進むことになる。ローカリゼーションとは、各地方や各地域が強力な活動拠点となって相互の文明的・文化的ネットワークをひろげることである。両者は一見反対の方向を目指しているように見えながら、実は相互に補強し合っている。というのは、「グローバリゼーションが進めば進むほど、それを受けとめる諸文明の各地方や各地域はそれぞれはげしく反応して活性化することを求められるので、当然ますます強力な活動拠点となるにちがいない」からである。こうして、グローバリゼーションの方向性において「ひとつの地球文明」という未来への展望がイメージを結び、ローカリゼーションの方向性において現代を「諸文明の時代」として把握することができると神川は述べている（神川2005:48-51）。

近代西欧文明が脱中心化するとともに「ひとつの地球文明」「諸文明の時代」が

到来しつつある現代世界において、新たな「地球文明」的パラダイムの創出が提唱されている。吉澤五郎は地球文明的パラダイムの内実として、以下の3点を提示している。第1に、「グローバル・エートス」である。人類共通の価値観として新たに提唱される「グローバル・エートス」は、「かつて『近代国際法』がヨーロッパを規範として『国際法』を僭称したような単一の支配的価値への収斂ではない。あくまでも多様な異質性を許容する『相利共生』ともいうべき『具体的普遍性』として希求されるべき」であるとする(吉澤 2007:138)。第2に、「文明間の対話」があげられる。国際連合は2001年を「文明間の対話国際年」と定めた。その提唱者はイランのハタミ大統領であり、1998年の国連総会で満場一致で採択されたものである。彼は国連総会の演説において、それぞれの宗教、民族、文明の壁を超える「新しい文明」の創出を提唱した。そのための唯一の手段が文明間対話である。ハタミ大統領の基本認識は、神の創造した人間という存在の根源的な同一性にある。人間の歴史的な営みには表層に差異があるとしても、その深層には単一の普遍性が潜んでいる。文明間対話によって「世界の異なる文明間の相互理解と対話を進め、人類の和解と共生の道を拓くこと」が目指されたのである(吉澤 2003:91-92)。第3に、「共生のパラダイム」である。ここでの共生とは、「『地球文明』における『全人類が共に生きるための知恵ないし英知』」を意味しており、「人類文明史の座標軸の転換ないしパラダイム・チェンジの問題」である。この共生をめぐる問題構成として、第1に「自然との共生」がある。それは、「積極的に人間自身を自然の一部として組み入れる。言い換えれば、『自然の内にある人間』という新しい自覚に立つこと」である。地球環境問題に直面する現代世界では、そうした問題把握が求められている。第2に、「文明間の共生」である。これは、「世界史上の文明の多元性を尊重しながら、その高次な普遍的な価値観と秩序を構築すること」である(吉澤 2006:74-75)。

3. 「仏教的人間主義」の枠組み

ここまでの記述において、現代世界では学問的パラダイム、文明的パラダイムのいずれも近代的パラダイムからの脱却が模索されていることを確認した。池田大作は2001年以降に発表したSGI提言において、仏教を基調とする人間主義をめぐる考察を重ねている。そこで、21世紀に新たに創出されるべき地球文明的パラダイムを構想するにあたり、本節では「仏教的人間主義」の枠組みについて考えたい。2002年に発表した「第27回『SGIの日』記念提言『人間主義—地球文明の夜明け』」において、池田は「人間不在」という闇にひそむ悪霊を駆逐し、「人間復興」の潮流を興していく源泉としての人間主義の哲理に論及している。そこでは、仏教を基調とする「人間主義＝中道主義」を取り上げ、その重層構造ともいうべきものの意義、それが現代の闇を切り裂く上で持っている可能性について考察する。その重層構造は「人間主義＝中道主義」の内実をなす生命観、なかんずくその基礎理論である十界論、十界互具論に、端的に示されているという。仏教では、人間の境涯、生命状態を、最低の段階である地獄界から餓鬼界、畜生界、修羅界、人界、天

界、声聞界、縁覚界、菩薩界、仏界という最高の生命状態へと至る十段階のカテゴリーに分類している。この十界論では、十界がそれぞれ個別に存在しているのではなく、十界どれもが自らの中に潜在的に十界を内包している、互いに具えていると説く。十界論が、個々の界（生命状態）が単層的に分離独立している静画のひとつまでであるとすれば、十界互具論は、生命が、潜在（冥伏）から顕在（顕現）へ、顕在から潜在へと、動画のようにダイナミックに脈動しゆく、重層構造を成しているとする。したがって、「弛む心」に支配されれば、地獄、餓鬼、畜生、修羅といった悪のエネルギーに翻弄されてしまうであろうし、「強る心」が堅持されていれば菩薩界や仏界の善のエネルギーが顕現するにちがいない。そこで、善のエネルギーを薫発しゆく内なる戦い、緊張感を持続、習慣化することによって、善のエネルギーを生命活動の基調、基底部に据える営みが大事になってくる（池田 2002:35-36）。

さらに池田は、この「人間主義＝中道主義」を社会理論的に展開していく。まず、第1に、「事象の相対性、可変性」を指摘する。生命が顕在と潜在、顕現と冥伏を繰り返しながら流転しているように、社会事象においても、現象面、表層面を見れば、すべては相対的であり可変的である。諸行無常、盛者必衰であり、「常なるもの」「亡びざるもの」は一つもない。その点をはき違え、型にはめようとする「定型化」にこだわると、たとえば20世紀を席卷したイデオロギーの硬直化に陥ってしまう。社会主義の興亡は、前世紀に展開された最大のドラマだったし、ひところは輝いて見えたりベラリズムにしても、最近ではいささか色あせてしまった。相対性、可変性のよい教訓であり、「定型化」ではなく「時代と状況の実質把握」の方に重点を置くことが大切であるという（池田 2002:36-37）。

第2に、「物事、社会事象の相対性、可変性を見極めていく眼識を養い、世の中の動きに紛動されないよう己を律し、主体を確立していくことの大切さ」を訴える。そうした眼識を養うには、転変しゆく現実には、常に既存の言葉やイデオロギーでは捉えきれない“何か”がある、その変化と新しさを見逃すまいと、心の鏡を磨き続ける労作業が欠かせない。換言すれば、自己を律することによる揺るがぬ主体の確立であり、そこを光源にして現象界を逆照射してみる時、物事や事象の真の姿が、過不足なく心の鏡に映し出されてくる。人に人柄があるように、国には国柄がある。そこに「自己規律の心」から発する独自の「自己規律のかたち＝品格」がうかがわれるものであり、それが無い限り、他から尊重されないし、まして尊敬など望めないのである（池田 2002:37-38）。

第3に、池田によれば「人間主義＝中道主義は、生命を掘り下げ、万人に共通する普遍的稟質を掘り当てているがゆえに、人間である限り、相手を選ぶということを」しない。「地獄界にも、菩薩界、仏界が冥伏しているように、いかなる状況、誰が相手であっても、必ず突破口は拓けるはずだから」だ。この透徹した無差別・平等の生命観、人間観は、人種であれ、階級であれ、民族や国籍であれ、宗教やイデオロギー、ジェンダー（社会的な性差）であれ、外在的・他律的要因によって人間を決めつけ、型にはめることをしない。従って、この「人間主義＝中道主義」の前に豁然と拓けてくるのは、差異を超え、あらゆる人々と分け隔てなく心を交わし

ゆく、対話の王道であると訴える。対話による切磋琢磨がもたらす多様性の息づく世界、すなわち「文明間対話」が活発に展開されるなか、人間主義の豊かな世界が拓けていくであろう（池田 2002:39-40）。

2005年に発表した「第30回『SGIの日』記念提言『世紀の空へ 人間主義の旗』」において、池田は仏教に基づく人間主義の枠組みについて更なる考察を加えている。2002年の提言で提示された枠組みのうち、第1項目は「すべての事象は相対的、可変的」であり、第2項目は「ゆえに事象の相対的、可変性を見極めていく眼識を養い、事象の相対性に紛動されない強靱な主体を築くことが欠かせない」と要約される。これらは仏教哲学の重要な側面である三法印、すなわち「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」を押さえている。「諸行無常」とは、世の中のものごとが、絶えず変化し流動していくということであり、「諸法無我」とは、存在するすべてのものごとには、我というような固定的な実体がないということである。そのように見極める眼識によってもたらされる悟りの境地が「涅槃寂靜」である。これは煩惱の火が吹き消された状態、悟りの境地であって、それは釈尊原初の悟りである“縁起”の世界と重なり合う。「仏教的人間主義」の第3項目は、「そうした眼識、主体をベースにするがゆえに、人間は、人間である限り、対象を選別しない。イデオロギー、人種、民族によって、人間を『定型化』したり、『限定性』を付与したりして、対話の道を閉ざさない」と要約される。この項目が帯びている対話や実践の能動的イメージは、「三法印」や「縁起」のイメージと結びつきにくいように映るかもしれない。しかしながら、法華経から日蓮仏法にいたる人間主義の系譜においては、「涅槃寂靜」の静寂を踏まえた上での、菩薩道に伴う対話・実践のダイナミズムへのベクトルの変容が力強く促されているのである（池田 2005:29-30; 仏教哲学大辞典編纂委員会 2000:612）。

4. 「仏教的人間主義」の特徴

本節では、池田大作が提示する「仏教的人間主義」の特徴について考えたい。まず第1に、外的規範ではなく、人間の主体的な判断を第一義とする点が挙げられよう。2005年の「第30回『SGIの日』記念提言『世紀の空へ 人間主義の旗』」において、池田は自身に取り組んできた人間主義に基づく外交の軌跡を総括しつつ、多くの紛争の根源となっている過激主義、教条主義を、人間主義の方向へ軌道修正していくことが必要であると論じる。そして、「仏教的人間主義」とその他のさまざまな主義との違いについて、次のように述べている。

「私の強調する人間主義とは、主義という言葉はつきますが、“イズム”の慣性とはほとんど対蹠的であります。人間主義の最大の特徴は、“イズム”のような規範、それも外的規範としてはたらくのではなく、あくまで、人間精神の自由で内発的な発動、主体的な判断を第一義とする点にあります。／たしかに、人間あるいは人間性が基準となることは間違いありませんが、そこからすぐさま、一定の判断基準なり行動規範が導き出されるわけではない。」（池田 2005:27）

「原則は人のためにつくられるのであって、原則のために人があるのではない」とのアインシュタインの言葉は、簡明にして直截な人間主義の黄金律である。しかしながら、宗教であれ政治イデオロギーであれ、多くの人々がこの“黄金律”を忘れ、人間を原理・原則に従属させ、結局は犠牲を強いてしまった。その倒錯の一因として、過激主義、教条主義に走りがちな性向が、ある意味で人間性の本来に根ざしていることが指摘される。人間には一つのドグマにすぎり、その虜になってしまうという本然的な弱点があり、そこに過激主義の罠が仕掛けられてしまう。全ての人間が持っているこうした弱さや愚かさにつけ入り、あらゆる手を尽くしながら、憎しみ、怒り、妬み、傲りなどの三悪道、四悪趣に誘い込んでいく。「こうした人間精神の劣化、弱化、愚化をもたらす点こそ、過激主義、教条主義の反人間主義たる所以」である（池田 2005:28-29）。

「仏教的人間主義」の第2の特徴として、「原理」ではなく「人間」が歴史創出の主役となる点を指摘できる。2008年には「第33回『SGIの日』記念提言『平和の天地 人間の凱歌』」が発表されている。当時、金融主導のグローバリゼーションが進行するとともに、世界的規模で格差が拡大し、拝金主義と不公平感を蔓延させ、それを大きな要因とするテロ事件が拡散の一途をたどっていた。池田が仏法者として一番憂慮していたことは、このような風潮に乗じて「“原理主義への傾斜”ともいべき現象、心性」が浮上していることであった。マスメディアでも大きく取り上げられる宗教的原理主義のみならず、自民族中心主義、排外的愛国主義、人種主義、イデオロギー的な教条主義、市場原理主義などが横行している。そこでは全てにおいて「原理」「原則」が「人間」に優先し、「人間」は「原理」「原則」の下僕になってしまっている。創価学会が目指す「仏教的人間主義」とは、「そうした“原理主義への傾斜”と対峙し、それを押しとどめ、間断なき精神闘争によって自身を鍛え、人間に主役の座を取り戻させようとする人間復権運動」なのである（池田 2008:95）。

この提言ではさらに、フランスのユマニズム研究と紹介に生涯を捧げた渡辺一夫、ノーベル平和賞を受賞したエリ・ヴィーゼル、19世紀の大歴史家ジュール・ミシュレらの著作に論及しつつ、「宗教のヒューマナイゼーション」についても考察する。ここで「人間が原点であり、人間こそが、宗教を含めた歴史創出の主役でなければならない」という基本スタンスだけは、忘失されてはならない」のであり、SGIが目指す「仏教的人間主義」の戦いはこうしたスタンスを共有し、深化させ、継承していくものであることを確認する。しかしながら、人間は歴史創出の主役となることは出来ず、20世紀は「イデオロギーの絶対化、狂信に発する戦争と暴力の嵐」が吹き荒れた。普遍的な正義ではなく、個別的、部分的な正義が人間の弱さにつけ込むようにぶつかり合う現代世界では、“原理主義への傾斜”が憂慮される。そうした“原理主義への傾斜”を止めるためには、それを黙認してはならず、悪との戦いを避けたり放棄したりしてはならない。人間主義という言葉には、平和、寛容、穏便といった肯定的なイメージとともに、微温的、生ぬるさなどの否定的なイメージもつきまとう。そこを突破しない限り、原理主義特有の過激さと対決することは不

可能であろう。ナチズムと戦い続けたトーマス・マンが名付けた「戦闘的なヒューマニズム」と、「仏教的人間主義」による精神闘争のあり方は、大きく重なり合う。「仏教的人間主義」は「宗派性、宗教原理を超えた普遍的な広がりを有し」、「『宗教のヒューマナイゼーション』という文明史的課題の一翼を担っている」のである(池田 2008:97-102)。

「仏教的人間主義」における第3の特徴は、人間の無限の可能性への挑戦を促し、創造的生命の凱歌をもたらす点である。2011年には「第36回『SGIの日』記念提言『轟け！ 創造的生命の凱歌』」が発表された。ここでは池田が若き日に愛読したアンリ・ベルクソンの哲学を援用しつつ、「仏教的人間主義」の特徴を明らかにしている。ベルクソン哲学では「人間のための哲学」という軸足が決まっておられることはなく、ベルクソンの宗教観などは仏法を基調にした人間主義と波長を一にしている。「仏教的人間主義」は、あくまで「人」に軸足を置く。それは「『法』」といっても固定的なものではなく、『人』に体得、体現されて初めて、現実を生々脈動しゆくからである。池田によれば、仏典の「強る心」「丈夫の心」に限界はない。「仏教的人間主義」の真髄は、「人間の精神的諸力のぎりぎりまでの行使、より正確に言えば無限の行使を要請し、人間であればそれが可能であると促している点に」ある。「それほどまでに徹して人間の可能性を信じ、そこに賭けている」。「仏教的人間主義」は、人間の無限の可能性への挑戦を促し、鼓舞する真の「人間のための宗教」という立ち位置を厳しく自戒しているとしつつ(池田 2011:94-99)、次のように述べている。

「人間力の無限の行使の要請に応えんとするところ、そこに拓けるのは、無限の力、無限の希望、無限の勇氣、無限の知恵等々、限りなき、洋々たる前途であり、どんなに紆余曲折、試行錯誤があろうと、前進また前進の勇者を待つのは、仏典に『歓喜の中の大歓喜』(中略—宮川)と記された創造的生命の凱歌であるというのが、仏法に基づく人間主義の希望の哲学であります。」(池田 2011:99)

このように、「仏教的人間主義」は人間の無限の可能性への挑戦を促し、創造的生命の凱歌、すなわち境涯革命をもたらすものであることが論じられるのである。

5. 「仏教的人間主義」の実践規範

これまで「仏教的人間主義」の枠組みと特徴について検討してきた。それらを踏まえ、「仏教的人間主義」の実践規範とはいかなるものであろうか。2006年、池田大作は「第31回『SGIの日』記念提言『新民衆の時代へ 平和の大道』」を発表した。ここでは、21世紀に入ってからSGI提言で何度か角度を変えて考察してきた「仏教的人間主義」をめぐる論調に肉付けするための事例として、フランスのモラリズムの源流である16世紀のミシェル・ド・モンテーニュにスポットを当てている。池田によれば、彼は「仏教的伝統とは無縁でありながら、仏教とくに法華経から日蓮仏法にいたる大乘仏教の人間主義の系譜に、驚くほど親近する思索と行動を残している」。グローバル時代に対応するための人間主義について考えるとき、彼は最

適な事例であると言える。1993年1月、アメリカのクレアモント・マッケナ大学で池田は「新しき統合原理を求めて」と題する記念講演を行った。その際、池田は仏法を基調にした人間主義の行動のあり方、実践規範として、漸進主義的アプローチ、武器としての「対話」、機軸としての「人格」、の3点を訴えている。それらを吟味すれば、モンテーニュの思想と行動が見事なまでにこの3つの規範にかなっていることが分かるという（池田 2006:96-100）。

クレアモント・マッケナ大学での講演では、第1の実践規範として、漸進主義的アプローチについて語られた。1991年に旧ソ連において70年にわたる共産主義の実験が無残な失敗に終わった時、「ロシア人がフランス革命を終わらせた」という感想が語られていたという。これは、「ブルジョワ革命たるフランス革命からプロレタリア革命たるロシア革命を一本の線でつなぎ、そこに歴史の継承的進歩・発展の軌跡をたどろうとする見方が、ソ連邦の消滅によって、ほぼ息の根をとめられた」という見解である。池田はこれを「歴史や人間に対する急進主義的アプローチの破綻」と捉える。急進主義的アプローチは「あらかじめ歴史の進歩・発展に対する合理的な青写真を描いておき、その理念や理論に合わせて現実を裁断し、作り変えていこうとする」。そこには19世紀の理性万能の風潮が反映されており、人間の理性的側面だけが極度に肥大化されていた。池田によれば「人生にしても歴史にしても、物を扱うように対象化し客体化してはならず、その何たるかを知るには、その中に身を置き、自ら生きて知るしかない。それゆえ、変化は内発的、漸進的になされる以外になく、もし、外から急進的な働きかけがなされると、必ず全人性、生の全体性のどこかが壊れ、偏頗を生じてしまう」のである（池田 1996:52-55）。

2006年提言では、池田はモンテーニュの著『エッセー』に論及する。この書では「習慣というものの持つ力、役割が、ことさらに力説されている」ように、「小状況」からのアプローチに徹するのがモンテーニュの真骨頂である。まして「小状況」が集積する国家のような「大状況」にあっては、漸進的で部分的な手当てだけが可能である。こうしたモンテーニュの主張に賛同しつつ、「急進主義的な近代革命の推進者たちは、人間や社会の“可塑性”（作り直しの可能性）ということに、あまりにも楽観的でありすぎ、その思い上がり、急進的に事を急ぐあまり、テロや拷問、殺戮などの暴力を正当化し、鮮血淋漓たる傷跡を残してしまった」としている（池田 2006:100-101）。このように、モンテーニュの漸進主義的アプローチが高く評価されるのである。

以上のような漸進主義のあり方が、第2の実践規範として、武器としての「対話」という最も重要な手段に行き着くことになる。クレアモント・マッケナ大学講演で池田は、急進主義的アプローチがテロや暴力に依存していったのとは異なり、漸進主義的アプローチの武器は「対話」であるということを訴えている。「開かれた対話に基づく教育こそ、単なる知識や情報の伝達にとどまらず、偏狭な視点や感情の超克を可能にする」のであり、とりわけ「大学は建設的対話を通してソクラテス的世界市民を育て、新たな統合原理を探索する突破口を開きゆく使命を有している」と語る（池田 1996:56-57）。

2006年提言で池田は、モンテーニュが対話を進めるに際しての心得、心構えが貴重な模範であるとしている。対話を何よりも重視するモンテーニュは、「むしろ下層民衆との語らいの中にこそ、対話の“真実”、人間の“品位”を見いだしていった、まことの人間主義者であった」。また、モンテーニュは対話に際し、「人間の思い上がりを排し、自己の思慮分別を超えた力、運命の力といったものに、正しく向き合っていた」。この謙虚な姿勢を忘れれば、言葉への過信は何かのはずみで容易く不信へと転じていってしまう。その不信のすぐ先には問答無用の暴力が待っている(池田 2006:101-102)。

第3の実践規範は、基軸としての「人格」である。クレアモント・マッケナ大学講演で表題に掲げた「新しき統合原理」とは、出来合いの抽象的な理論などではない。それは「卓越した人格の力を通して、内在的に模索される以外になく、いわば統合の力という絆の結び目を成すのが、人格なので」ある。池田は「仏法哲理の中でもっとも重要な原理が、まさにこの人格形成の要件に符号している」として、仏法の十界論、十界互具論に論及する。これら「10の範疇のうちのどれが、自らの生命の基底部となるかが、実践・修行の上の最大のポイントとなってくる」。「そして、もっとも高い境地である仏界、菩薩界を基底部に据える生き方が、理想的仏法者像、理想的人間像として勧められている」。「人生には必ず喜怒哀楽があり、そのつど10の範疇のうちどれかが発現していく。しかし、それらは、常に清浄にして不壊なる菩薩界、仏界の生命によってコントロールされている」、これこそが理想的人格形成の在り方であるという。池田は「この仏法哲理が、全人性の復権への機軸をなす人格形成に大きく貢献できる」ことを訴えたのである(池田 1996:58-61)。

2006年提言で池田が取り上げるモンテーニュは、機軸としての「人格」という点でも特筆すべき存在である。彼の主著『エッセー』では、機軸としての「人格」を希求し続けている。『エッセー』3巻107章のほとんどは、庶民の生活感覚に即した処世訓めいた表題が付いており、モンテーニュが平凡な生活者であることを誇りとしていたことが伺える。また、『エッセー』最終章に見られるように、「ソクラテスの衣鉢を継いで、“汝自身”を問い続けた真正の懐疑派、相対主義者の行き着いた先」が、一種絶対性の境位なのであった。「徹底して疑うことによって、独断や狂信を根こそぎにし、欺瞞性を切り裂いてきた人の、ここが“足場”であり、信念の“機軸”」であったとし(池田 2006:102-103)、次のように述べている。

「“足場”や“機軸”がしっかりしているからこそ、宗教戦争、植民地収奪、身分制度などで人間の尊厳を冒す悪に対しては、容赦なき指弾のつぶてを投げ続けることができた。また、その絶対性の境位が、相対に相対をつき合わせ、懐疑に懐疑を重ねたところに浮上する内発的な境位であったがゆえに、相対主義を絶対化してしまうという(多くのマルクス主義者がはまりこんだ)落とし穴を免れることができた。」(池田 2006:103)

池田によれば、「その『人格』形成のためにこそ宗教はある。モンテーニュが力説してやまなかったのも、そうした“人間のための宗教”」なのであった(池田 2006:104)。

むすび

ここで本稿の内容を要約したい。1990年代初頭の冷戦終結以降、世界ではナショナリズムと宗教が台頭した。それに伴い、社会科学における学問的パラダイム再考の動きも1990年代から顕在化する。国際政治学では「文明衝突説」が提出された。この学説は国際政治学の旧来の学問的パラダイムに立脚して文明を導入したため、大きな欠陥を内包している。長らく世俗化論を主要な学問的パラダイムとしてきた宗教社会学では、近視眼的な近代主義的分析枠組みからの脱却が求められている。日本の社会学においても文明分析が必要不可欠となっている。今や近代学問的パラダイムそのものの再考が求められているのである。新たな学問的パラダイムの創出を志向する比較文明学の学的基本性格は、「トランスディシプリナリ（超学域的）」な学ということ、「具体的普遍学」ということ、そして「使命志向科学」ということにある。この比較文明学が教えるところでは、17世紀の「科学革命」、18世紀の「産業革命」と「啓蒙思想」が近代西欧文明の文明的パラダイムを形成した。今日、20世紀に限界を露呈したこれらのパラダイムを軌道修正することが求められている。グローバリゼーションが進行する現代世界では、中心文明としての西欧文明の脱中心化と、同時に周辺文明としての非西欧文明の脱周辺化が進行している。これらの動きは、新たな地球文明的パラダイムを形成していると捉えることができる。この地球文明的パラダイムは、「グローバル・エートス」、「文明間の対話」、「共生のパラダイム」という要素を具えていることが求められている。

池田大作は2001年以降に発表されたSGI提言において、仏教を基調とする人間主義をめぐる考察を重ねている。この「仏教的人間主義」の枠組みは、次の3項目に要約される。(1)「すべての事象は相対的、可変的である」。(2)「ゆえに事象の相対性、可変性を見極めていく眼識を養い、事象の相対性に紛動されない強靱な主体を築くことが欠かせない」。(3)「そうした眼識、主体をベースにするがゆえに、人間主義は、人間である限り、対象を選別しない。イデオロギー、人種、民族によって、人間を『定型化』したり、『限定性』を付与したりして、対話の道を閉ざさない」。そして「仏教的人間主義」の特徴として、次の3点を指摘することができよう。(1) 外的規範ではなく、人間精神の自由で内発的な発動、主体的な判断を第一義とする。(2) “原理主義への傾斜”と対峙し、間断なき精神闘争によって自身を鍛え、人間に主役の座を取り戻させようとする。(3) 人間の無限の可能性への挑戦を促し、創造的生命的凱歌をもたらす。さらに「仏教的人間主義」の実践規範として、池田は(1) 漸進主義的アプローチ、(2) 武器としての「対話」、(3) 機軸としての「人格」を提示したのである。

現代世界では文明論的なパラダイム・シフトが、学問的パラダイムと文明的パラダイムの双方において進行している。本稿で検討した「仏教的人間主義」は、近代学問的パラダイムに取って代わるべき新たな学問的パラダイムとしての可能性を秘めている点で、比較文明学とも親和的である。さらに、「仏教的人間主義」は、新

たな地球文明的パラダイムが具えるべきグローバル・エートスを提供し、文明間の対話を促進し、人間と自然との共生を実現するという条件を満たすものであると見ることができよう。池田は2011年提言において「ベルクソンのオプティミズムは、行き詰まり、海図なき航海を続けている近代文明を、大きく軌道修正させてゆく、“方向舵”たりうるのではないのでしょうか。それはまた、人間主義を標榜する我々が、等しく共有する志向性なのであります」「今後とも着実に水嵩を増していくにちがいないSGI運動は、文明転換をもたらす“方向舵”として、時とともに輝きを放ち、スポットを浴びていくことは必定であろう」と述べている(池田 2011:101-102)。ここには、文明的パラダイムを「仏教的人間主義」へとシフトすべきであるとの池田の確信を読み取ることができよう。かくして、文明論的パラダイム・シフトが進行する現代世界において、「仏教的人間主義」は新たな地球文明的パラダイムとしての資質を有していると考えられる。そして、「仏教的人間主義」を新たなパラダイムとしていかに応用し展開していくかというテーマが、次なる研究課題となるだろう。

注

- 1) パラダイム(paradigm)とは本来ギリシャ語で、模範型、範型、モデルなどを意味するパラダイグマに由来する。科学史家のクーンは『科学革命の構造』(1962)の中で、「広く人々に受け入れられている業績で、一定の期間、科学者に、自然に対する問い方と答え方のモデルをあたえるもの」をパラダイムと呼んだ。それ以来、この用語は科学史家や科学哲学者らによって広く使用されている。この概念は社会科学や政治体制論にも拡大使用され、一般に「思考の枠組み」というような使い方をされている。森岡 1993:1193; 見田 1994:724; 廣松 1998:1286。本稿では文明における大パラダイムを「文明的パラダイム」と呼び、学問の理論的枠組みの基準的範例を「学問的パラダイム」と呼ぶことにする。
- 2) 「仏教的人間主義」に関する先行研究として、以下の文献を参照。宮川 2005; 宮川 2007; 有里 2007; 宮川 2008。
- 3) ここでは次の文献を参照。蓮實 1995; 山内 1996; ハンチントン 1998; 中西 1999; テヘラニアン 2004; 三宅 2005。
- 4) ハンチントンが国際政治学の旧来の概念枠組に立脚して「文明」を導入したために、「領域的文明」という捉え方に依拠する文明を、「国民国家」という国際政治のアクターと同じように取り扱うこととなり、その結果文明が「文明衝突説」で描き出されるような紛争の主体として位置づけられてしまった。国家を上を超えるレベルにおいては、ハンチントンは旧来の国際政治学的視野から文明・文化を導入したため、地球文明という視点を欠いている。諸文明の相互関係がすでに地球文明の状況に至っていることを、彼の依拠する旧来の概念枠組では完全には受け止められないのである。国家を下を超えるレベルにおいては、旧来の概念枠組に立脚して文明・文化を導入することは文明の実体化や主体化というあやまりを犯さざるをえないために、文明内の多様性を意図的に捨象してしまうことになる。神川 1995:127-129。

参考文献

- 有里典三（2007）「池田思想に見る平和観—『平和の文化』を創造するための理念と実践—」
創価大学通信教育部学会編『創立者池田大作先生の思想と哲学』第3巻所収、130-156頁、
第三文明社。
- 仏教哲学大辞典編纂委員会編（2000）『仏教哲学大辞典』〔第三版〕創価学会。
- 蓮實重彦・山内昌之編（1995）『文明の衝突か、共存か』〔UP 選書270〕東京大学出版会。
- ハンチントン、サミュエル〔鈴木主税訳〕（1998）『文明の衝突』集英社。
- 広井良典・大井浩一編（2017）『2100年へのパラダイム・シフト—日本の代表的知性50人が、
世界／日本の大変動を見通す』作品社。
- 廣松渉・子安宣邦・三島憲一ほか編（1998）『岩波哲学・思想事典』岩波書店。
- 池田大作（1996）「新しき統合原理を求めて」〔アメリカ、クレアモント・マッケナ大学での
講演—1993年1月29日〕池田大作『21世紀文明と大乘仏教—海外諸大学講演集』所収、
48-61頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2002）「第27回『SGIの日』記念提言『人間主義—地球文明の夜明け』」『大百蓮
華』3月号所収、28-53頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2005）「第30回『SGIの日』記念提言『世紀の空へ 人間主義の旗』」『大百蓮華』
3月号所収、22-53頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2006）「第31回『SGIの日』記念提言『新民衆の時代へ 平和の大道』」『大百蓮
華』3月号所収、91-118頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2008）「第33回『SGIの日』記念提言『平和の天地 人間の凱歌』」『大百蓮華』3
月号所収、93-118頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2009）「第34回『SGIの日』記念提言『人道的競争へ 新たな潮流』」『大百蓮華』
3月号所収、108-134頁、聖教新聞社。
- 池田大作（2011）「第36回『SGIの日』記念提言『轟け！ 創造的生命の凱歌』」『大百蓮華』
3月号所収、92-117頁、聖教新聞社。
- 伊東俊太郎（2000）「近代を超えるもの—現代文明の形成へ—」〔比較文明学会第17回大会基
調講演〕比較文明学会編『比較文明』第16号所収、186-198頁、刀水書房。
- 神川正彦（1995）『比較文明の方法—新しい知のパラダイムを求めて—』〔刀水歴史全書37
（比較文明学叢書2）〕刀水書房。
- 神川正彦（2003）「比較文明文化の現代的課題—21世紀における文明間の対話へ—」伊東俊
太郎監修、吉澤五郎・染谷臣道編『文明間の対話に向けて—共生の比較文明学—』所収、
98-119頁、世界思想社。
- 神川正彦（2005）『比較文明文化への道—日本文明の多元性—』〔刀水歴史全書72（比較文明
学叢書5）〕刀水書房。
- 見田宗介・栗原彬・田中義久編（1994）『【縮刷版】社会学事典』弘文堂。
- 宮川真一（2005）「池田大作先生の『9・11』認識と『人間主義』平和構想」創価大学通信教
育部学会編『創立者池田大作先生の思想と哲学』第1巻所収、167-193頁、第三文明社。
- 宮川真一（2007）「21世紀文明をめぐる仏教的理念」創価大学通信教育部学会編『創立者池
田大作先生の思想と哲学』第3巻所収、31-49頁、第三文明社。

- 宮川真一 (2008) 「グローバル時代における地球文明のビジョン—『SGIの日』記念提言から—」『通信教育部論集』(創価大学通信教育部学会) 第11号所収、48-68頁。
- 三宅正樹 (2005) 『文明と時間』東海大学出版会。
- 望月哲也 (2009) 「宗教復興と文明論的分析」望月哲也『社会理論としての宗教社会学』所収、168-189頁、北樹出版。
- 森岡清美・塩原勉・本間康平編 (1993) 『新社会学辞典』有斐閣。
- 中西治 (1999) 『新国際関係論』南窓社。
- 中野毅 (2002) 『宗教の復権—グローバリゼーション・カルト論争・ナショナリズム』東京堂出版。
- テヘラニアン、マジッド／デイビッド・W・チャペル編 [戸田記念国際平和研究所監訳] (2004) 『文明間の対話』潮出版社。
- 山内昌之 (1996) 『帝国の終末論—文明と衝突のパラダイム—』新潮社。
- 山中弘 (2004) 「宗教社会学の歴史観」池上良正・小田淑子・島藺進ほか編『岩波講座宗教 第3巻 宗教史の可能性』所収、107-129頁、岩波書店。
- 矢澤修次郎 (2011) 「〈会長講演〉日本における社会学のために—国際化、文明分析、反省—」日本社会学会編『社会学評論』第62巻、第2号所収、2-17頁。
- 吉澤五郎 (2003) 「文明間の対話と共生問題—『黒い聖母』の謎から—」伊東俊太郎監修、吉澤五郎・染谷臣道編『文明間の対話に向けて—共生の比較文明学—』所収、78-96頁、世界思想社。
- 吉澤五郎 (2006) 「『文明間の対話』に向けて—21世紀の黙示録を読む—」東海大学文明研究所編『文明への視座』所収、59-81頁、東海大学出版会。
- 吉澤五郎 (2007) 『旅の比較文明学—地中海巡礼の風光—』世界思想社。